

Reconnaissance, critique sociale et politique

Entretien de Gonçalo Marcelo avec Emmanuel Renault

Gonçalo Marcelo

Gonçalo Marcelo est doctorant à FCSH (NOVA) et chercheur au LIF (Universidade de Coimbra, Portugal).

Emmanuel Renault

Emmanuel Renault est maître de conférences à l'École Normale Supérieure de Lyon.

Abstract

In this interview Emmanuel Renault gives an account of the way the topic of recognition is dealt with in France nowadays, and also of the way he envisages the renewal of Hegelian and Marxist studies. He explains how, its multiple uses notwithstanding, recognition was in this last decade somehow able to form a paradigm in France and elsewhere and the part that Axel Honneth has played in that process. Finally, he sheds light on the connection between political philosophy and praxis, analyzes the project of a critique of capitalism, criticizes in a constructive way Paul Ricœur's take on recognition and points to some possible future developments of the different uses of recognition.

Keywords: Capitalism, Crisis, Hegel, Honneth, Marx, Recognition, Ricœur, Suffering

Résumé

Au cours de cet entretien, Emmanuel Renault nous offre un aperçu de la manière dont la thématique de la reconnaissance est traitée en France aujourd'hui, notamment à travers le renouveau des études sur Hegel et Marx. Il explique la façon dont la reconnaissance a pu s'ériger en paradigme (en dépit de ses usages multiples et variés en France comme ailleurs), au cours de la dernière décennie et le rôle joué par Axel Honneth dans ce procès. Finalement, il explicite sa manière d'envisager la pratique de la philosophie politique et son projet d'une critique du capitalisme. Emmanuel Renault nous livre également un commentaire critique mais constructif sur la manière dont Paul Ricœur envisage la reconnaissance et suggère quelques pistes concernant les possibles développements futurs des usages de la reconnaissance.

Mots-clés: Capitalisme, Crise, Hegel, Honneth, Marx, Reconnaissance, Ricœur, Souffrance

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 1 (2011), pp.134-149

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.68

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Reconnaissance, critique sociale et politique

Entretien de Gonçalo Marcelo avec Emmanuel Renault

Gonçalo Marcelo

NOVA/LIF (Portugal)

Emmanuel Renault

École Normale Supérieure de Lyon

Gonçalo Marcelo – *Vous êtes le Directeur de la revue Actuel Marx et la plupart de vos travaux se situent dans une mouvance néo-hégélienne. La “renaissance” des études hégéliennes au cours de ces dernières décennies est d’ailleurs très frappante. Quelle actualité pour Hegel et Marx aujourd’hui?*

Emmanuel Renault – On peut effectivement constater un regain d’intérêt pour Hegel et pour Marx depuis le milieu des années 1990. Il s’agit de deux phénomènes qui me semblent largement indépendants et de nature différente, même si ce double renouveau s’est également soldé par une relance de la discussion sur le rapport de Marx à Hegel.¹

Le regain d’intérêt pour Hegel me semble avoir une source principalement réactive. C’est en réaction à l’hégémonie du paradigme kantien, promu par des auteurs comme Rawls et Habermas en philosophie politique, mais présent implicitement dans d’autres domaines de la philosophie contemporaine, que la critique hégélienne de Kant a pu apparaître comme une ressource indispensable. On trouve cette opinion chez Rorty, lorsqu’il conclut sa critique de la philosophie analytique sur l’idée que la philosophie hégélienne est la perspective d’avenir aujourd’hui, aussi bien que chez Honneth.² Chez ce dernier, c’est contre le libéralisme politique de Rawls que la théorie hégélienne de l’esprit objectif est mobilisée, et pour prendre la mesure des enjeux d’une telle réactivation de la critique hégélienne de la moralité kantienne, il n’est sans doute pas inutile de rappeler que la *Théorie de la justice* structure le débat en philosophie politique depuis 40 ans déjà. On parle parfois d’une accélération du temps à notre époque, ou d’un sentiment d’accélération du temps, mais dans l’histoire des idées, jamais une philosophie n’était parvenue à rester hégémonique pendant une aussi longue durée depuis le milieu du XVIII^e siècle.

Les formes du renouveau de la pensée hégélienne sont multiples. On trouve d’un côté les interprétations néopragmatistes de Brandom et de McDowell, inspirées par Rorty aussi bien que par la lecture “non-métaphysique” de Pippin. D’un autre côté, on voit se développer des entreprises de reconstruction des théories de la reconnaissance et de l’esprit objectif, comme chez Honneth. Dans un cas comme dans l’autre, l’usage de Hegel est très sélectif, aussi bien d’un point de vue thématique que d’un point de vue méthodologique, et la sélection est justifiée en fonction de projets philosophiques autonomes. Personnellement, je référerais plutôt l’actualité de la philosophie hégélienne à des orientations méthodologiques différentes. Ce que je retiendrai de Hegel, c’est principalement ce qu’il nomme lui-même le “principe de l’expérience”, et son insistance sur la nécessité pour la philosophie d’être en prise avec les savoirs positifs et de surmonter les dualismes unilatéraux. Selon le “principe de l’expérience”, la philosophie doit

porter sur l'expérience et chercher à rendre compte de ce qui est vécu en elle. Dewey et Adorno sont les deux principaux auteurs inspirés par Hegel qui ont perçu toute l'importance de ce principe. Cette orientation méthodologique me semble garder toute son actualité à l'heure où la philosophie politique et la théorie de la connaissance ont tendance à s'enfermer toujours davantage dans des débats hautement techniques en une sorte de néo-scolastique. L'exigence d'une philosophie en prise avec les savoirs positifs, qui est solidaire de la critique de la spéculation détachée de l'expérience et du projet d'une philosophie systématique, dote la philosophie hégélienne d'une deuxième fonction thérapeutique adaptée à notre époque. En effet, la philosophie contemporaine ne se coupe pas seulement de l'expérience en se spécialisant, elle se rend également toujours plus ignorante des savoirs positifs eux-mêmes hautement spécialisés. Cette situation s'illustre notamment dans le divorce presque total de la philosophie politique post-rawlsienne avec les sciences sociales (exception faite de certains secteurs des sciences économiques). Face à une telle situation, la définition adornienne de la philosophie comme autoréflexion critique des savoirs non philosophiques et unification systématique (mais sans système) des savoirs positifs conserve toute son actualité.³ L'enjeu de ces orientations méthodologiques est de parvenir à dépasser les différents points de vue unilatéraux sur l'expérience sociale ; ce qui requiert également de surmonter un certain nombre de dualismes, comme ceux du corps et de l'esprit, du descriptif et du normatif, du psychologique et du social, de la morale et de la politique, de la théorie et de la pratique, de la nature et de l'histoire. Sur ce point également, Adorno et Dewey sont de bons guides.

L'actualité de Marx est d'une toute autre nature, et elle est liée, me semble-t-il, à deux séries de facteurs. Il faut tout d'abord repartir des facteurs politiques qui ont conduit à une large disqualification de toute référence à Marx dans les années 1980 et 1990. Le développement de l'altermondialisme à partir du milieu des années 1990, et la nécessité de contribuer à une relance de la critique sociale face aux effets du néolibéralisme, ont suscité un retour de balancier. Dans ce contexte, les références à Marx semblent rester principalement d'ordre politique: on retient de lui principalement la dynamique du conflit de classe, et le déplacement de l'exploitation à l'échelle internationale sous la forme de l'échange inégal et de l'impérialisme. A cette tendance inscrite dans des évolutions assez longues se sont ajoutés les effets de la crise aiguë du néolibéralisme à partir de 2008. Mais Marx est le plus souvent réduit à un symbole: celui de l'anarchie du mode de production capitaliste de la réalité et de la gravité des crises. La référence à Marx reste généralement très superficielle et elle ne concerne généralement pas ce qui devrait être associé à son nom: un projet d'auto-émancipation des dominés et des exclus, une théorie sociale, une critique du capitalisme, et une articulation de la théorie et de la politique.

L'objectif d'une revue comme *Actuel Marx* est de contribuer à un renouveau des usages de Marx en philosophie et en sciences sociales, et à une relance de la discussion sur Marx, mais il serait difficile de dire qu'au-delà des références superficielles mentionnées à l'instant, de tels objectifs sont aujourd'hui en passe d'être atteints. Dans la plupart des sciences sociales (histoire, anthropologie, psychologie sociale), l'usage de Marx continue d'être disqualifié et il n'y a qu'en sociologie et en économie que l'on trouve encore des reformulations théoriques inventives (dans des cercles qui restent très minoritaires). En France, la situation de la discussion philosophique est meilleure, mais il s'agit presque d'une exception à l'échelle internationale. Les usages théoriques de Marx ne se limitent certes pas aux espaces académiques, mais dans les cercles marxistes, la conviction d'avoir politiquement raison ou la mentalité de citadelle assiégée tendent

trop souvent à promouvoir un dogmatisme tout aussi improductif théoriquement que politiquement.

Gonçalo Marcelo – *Nous vivons l'un de ces moments historiques que Marx appelait "crise." Cette crise sert aussi à démentir le discours néolibéral officiel qui a largement soutenu la thèse de l'autorégulation des marchés et la réussite inévitable du système capitaliste. Le résultat en est que ce type de discours ne peut plus prétendre épuiser la réalité, il n'est plus le seul discours possible. Or, le programme d'une critique du capitalisme a toujours été l'une des préoccupations principales de la Théorie Critique. Quel rôle peut alors avoir le philosophe politique engagé dans cette situation?*

Emmanuel Renault – Le néolibéralisme doit être considéré tout à la fois

a) comme un mode d'accumulation du capital (fondé notamment sur la recherche de profit à court terme et sa distribution aux actionnaires, et sur une extraction de la plus-value par réduction des coûts: d'où l'augmentation de la durée de travail, la réduction des revenus indirects, la sous-traitance et les délocalisations, etc.),

b) comme un mode de gouvernementalité (régulation par évaluation et autocontrôle, normalisation par mise en concurrence, etc.),

c) comme une politique (dérégulation et interconnection des marchés, coupes dans les dépenses publiques et destruction progressive de l'État social, pénalisation de la question sociale, etc.), et

d) comme un discours de justification ou une idéologie.

Il me semble que l'idéologie néolibérale est entrée en crise dès la fin des années 1990, sous l'impulsion notamment des mouvements altermondialistes: on a cessé, à partir de cette date, de vanter la solidarité marché-démocratie-droits de l'homme, de louer le rapport mondialisation-métissage-liberté de circulation des personnes, et de célébrer la fin des totalitarismes et de l'histoire. Les structures économiques du capitalisme néolibéral, sa technologie d'organisation sociale et ses politiques n'en ont pas moins continué à se développer, en dépit de différentes crises (comme par exemple l'effondrement de la bulle internet au tournant du siècle). La crise financière puis économique de 2008 aurait pu laisser espérer une rupture avec le néolibéralisme, mais on s'aperçoit aujourd'hui qu'elle provoque au contraire de nouveaux développements des politiques néolibérales de destruction de l'État social (dans le contexte de la crise des finances publiques) et de pénalisation de la question sociale. Plutôt qu'une rupture avec le néolibéralisme, la perspective semble être celle du rebond du néolibéralisme sous la forme d'un néolibéralisme autoritaire.

Je crois, en effet, comme vous le suggérez, que ces développements historiques confirment que la critique sociale, qu'elle soit exercée dans les espaces publics politiques ou dans les espaces académiques, a tout à perdre à se contenter de dénoncer des politiques ou des idéologies. Le monde dans lequel nous vivons a été modelé en profondeur par les logiques structurelles du capitalisme, et des crises aussi importantes que celles que nous vivons nous rappellent que sur bien des questions, la critique sociale doit être éclairée par une critique du capitalisme. On constate indéniablement une progression de ce que l'on pourrait appeler une sensibilité anti-capitaliste, et l'actualité de Marx dépend de ce facteur également. *Le Capital* est un ouvrage qui reste sans équivalent pour qui veut comprendre la logique générale du capitalisme et il est à l'origine d'une critique du capitalisme qui s'est notamment développée dans la théorie

critique Francfortoise, surtout chez les fondateurs de cette tradition de pensée (Horkheimer, Marcuse, Adorno, Benjamin notamment).

A cet égard, il me semble que l'on peut tirer une double leçon méthodologique de l'École de Francfort. La première tient à la nécessité d'une historicisation du concept de capitalisme. Marx soulignait déjà que le capitalisme était un "organisme en mutation": les premières décennies du 20ème siècle ont constitué une première mutation, l'époque du compromis fordiste d'après guerre en est une autre, tout comme l'émergence du capitalisme néolibéral dans les années 1970-1980. Marx ne partageait certainement pas l'essentialisme de ceux qui considèrent aujourd'hui que le néolibéralisme est le capitalisme à l'état pur, et que la crise actuelle est celle du capitalisme tout court, et non pas du néolibéralisme. De cette première orientation méthodologique résulte que toute critique du capitalisme doit être spécifiée historiquement et chercher à s'articuler à des stratégies politiques adaptées à l'époque (c'est en ce sens que Jacques Bidet et Gérard Duménil parlent d'*Altermarxisme*).⁴ La seconde leçon méthodologique tient à la nécessité d'élaborer une critique non réductionniste des sociétés capitalistes, en complétant l'analyse économique de leurs structures par une analyse sociologique de leurs régimes institutionnels, par une analyse psychologique des types de personnalités prédominant à une époque, et enfin par une analyse et une critique culturelles.

Dans le cadre du programme d'une critique du capitalisme ainsi historicisée et différenciée, la philosophie politique peut intervenir de différentes manières. D'une part, elle peut chercher à connecter les problèmes normatifs discutés dans le domaine philosophique avec la théorie sociale dans le cadre de diagnostics sur l'époque, à la manière dont F. Fischbach défend aujourd'hui (en s'appuyant sur Honneth) un projet de philosophie sociale.⁵ D'autre part, elle peut tenter de rendre compte des problèmes normatifs spécifiques qui surgissent de la restructuration néolibérale du monde social, en s'engageant dans une démarche qui est celle des travaux de Stéphane Haber sur l'aliénation,⁶ ou des miens sur la souffrance sociale.

Quoiqu'il en soit, il me semble bien que la crise actuelle permet d'illustrer la nécessité d'endosser les orientations méthodologiques de la Théorie critique. Elle a en effet révélé un divorce complet entre les thèmes des discussions philosophiques spécialisées et les problèmes discutés dans les espaces publics politiques: qu'en est-il du néolibéralisme? Qu'en est-il de la précarité et de la souffrance au travail? Elle a ainsi montré que, si la philosophie veut cesser d'être une technique de traduction de problèmes réels en problèmes philosophiques,⁷ et parvenir à participer à la résolution collective des problèmes sociaux les plus importants, elle doit abandonner la "théorie traditionnelle" pour la "théorie critique", c'est-à-dire assumer réflexivement un engagement critique et s'appuyer sur les sciences sociales pour en rendre compte de façon pertinente.

Gonçalo Marcelo – *Comment êtes-vous arrivé à la problématique de la reconnaissance? Quel rôle a joué Axel Honneth dans la façon dont vous avez vous-même développé vos recherches dans ce domaine?*

Emmanuel Renault – Dans les années 1990, on a assisté en France à différentes formes de repolitisation (notamment avec le mouvement de novembre-décembre 1995) qui ont conduit les sciences sociales à tenter d'accompagner ce qui pouvait apparaître comme un mouvement historique de relance de la critique sociale. *La misère du monde* de Pierre Bourdieu et ses collaborateurs,⁸ *Les métamorphoses de la question sociale* de Robert Castel,⁹ *Souffrance en France* de Christophe Dejours¹⁰ sont les ouvrages les plus représentatifs de ces tentatives. La philosophie

politique semblait rester très largement à l'écart puisqu'à cette époque, la tendance était plutôt à ce qu'on appelait le "retour de la philosophie politique" (c'est-à-dire en fait la diffusion du libéralisme politique rawlsien) et le "renouveau de la philosophie morale." Pour tous ceux qui, comme moi, s'étaient formés à un marxisme profondément marqué par Althusser, dans les années 1980, la référence à Marx était solidaire d'une critique de la philosophie et de la morale qui relevait d'un refus de principe¹¹ et qui interdisait de s'engager dans une critique immanente de ces nouvelles d'orientations. Pour tous ceux qui, comme moi, étaient également inspirés par la théorie critique, la volonté foucaldienne de "penser autrement" ne pouvait suffire face à une hégémonie naissante du libéralisme politique et à une philosophie morale en total décalage avec le mouvement de relance de la critique sociale. Dans ce contexte, la découverte d'Axel Honneth offrait une solution. La *Lutte pour la reconnaissance* permettait d'intervenir dans le champ de la philosophie politique tout en adoptant le point de vue des "conflits sociaux" (le sous-titre de l'ouvrage de 1992, traduit en France en 2000 sans ce sous-titre était: "Sur la grammaire morale des conflits sociaux"). En outre, le négativisme méthodologique mis en oeuvre dans cet ouvrage, et consistant à partir de la teneur éthique des expériences sociales négatives, permettait de s'engager dans la voie d'une critique des silences de la philosophie morale et politique *mainstream*, ainsi que dans celle d'une reformulation *par le bas* de thèmes aussi fondamentaux que le droit et la justice. C'est dans ces directions que je me suis engouffré, tout d'abord sous une forme principalement polémique, celle d'une intervention politique par des moyens philosophiques (*Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Éditions du Passant, 2000), puis, sous une forme plus systématique, celle d'une reconstruction de différents débats de la philosophie politique contemporaine du point de l'expérience de l'injustice (*L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, Découverte, 2004).

Dans ces ouvrages, je me suis clairement inscrit dans le cadre théorique honnethien, et j'en ai proposé un usage spécifique. Sur le plan méthodologique, j'ai tenté de rester aussi près que possible des expériences sociales négatives. Au nom d'une conception de la philosophie comme participation réflexive à l'explicitation et à la résolution des problèmes que nous rencontrons dans l'expérience sociale, j'ai défendu une conception de la philosophie politique comme prise de parti dans des conflits politiques. Chez Honneth, au contraire, le négativisme méthodologique est mis au service d'une entreprise philosophique cherchant à fixer des principes universels pouvant revendiquer le même degré de neutralité que la définition libérale de la justice. D'un point de vue thématique, il en résulte que j'ai conféré plus d'importance aux questions de l'identité et du travail (grevées, selon Honneth, d'un irréductible déficit normatif, dès qu'elles ne sont plus réduites respectivement au rapport positif à soi et à la reconnaissance par le statut et les ressources liées à un emploi). De même, j'ai cherché à développer une analyse des destins du mépris social: de la souffrance sociale faisant obstacle à la résistance et à la révolte, aux différentes formes de l'agir protestataire. Ces divergences méthodologiques et thématiques sont solidaires d'un troisième type de divergence, relatif au statut même d'une théorie de la reconnaissance. Là où Honneth tente de lui donner la plus grande extension possible et à minimiser l'importance des questions où elle s'applique plus difficilement, je me suis plutôt engagé dans une entreprise visant à mesurer son domaine de pertinence spécifique et à chercher à l'articuler à d'autres perspectives théoriques dans les autres domaines. La thèse principale de *L'Expérience de l'injustice* est que la théorie de la reconnaissance tire sa force de sa capacité à thématiser le contenu normatif des expériences sociales négatives pouvant déboucher sur une expérience de l'injustice, et qu'elle doit donc être complétée par une théorie sociale éclairant les causes et les contextes de l'expérience de l'injustice. Dans *Souffrances sociales*, je soutiens

également que si le déni de la reconnaissance doit être thématiqué en tant qu'expérience susceptible de connaître plusieurs destins, il est également important de compléter la psychologie sociale meadienne sur laquelle Honneth a construit son premier modèle par des approches psychodynamiques d'inspirations freudiennes.

En un mot, le domaine de pertinence spécifique de la théorie de la reconnaissance tient à sa capacité à expliciter le contenu normatif implicite de certaines expériences sociales négatives, et à analyser les dynamiques cognitives et pratiques qui en résultent: dynamiques cognitives induisant de nouvelles perceptions de l'environnement social et des principes normatifs qui le justifient; dynamiques pratiques poussant à l'adaptation, à la résistance, à la défection ou à la fuite, voire à la protestation. Indispensable, la théorie de la reconnaissance n'est cependant pas suffisante pour mener à bien ce genre d'explicitation et d'analyse. Elle propose des méthodes et des concepts indispensables pour l'analyse des expériences sociales négatives, mais elle doit être complétée par des modèles sociologiques et psychologiques complémentaires pour thématiquer les différentes dimensions subjectives de ces expériences, et elle doit être articulée à une théorie sociale pour restituer les conditions structurelles et situationnelles de ces expériences.

J'ai eu la chance de pouvoir participer dans les années 2000 aux discussions qui ont accompagné la constitution de ce qu'on peut maintenant appeler le paradigme de la reconnaissance. Elles ont mobilisé de nombreux chercheurs à l'échelle internationale qui ont cherché à évaluer les implications des propositions de *La lutte pour la reconnaissance* et ont tenté de les développer dans différentes directions en proposant différentes inflexions et reformulations. Au cours de cette période, la pensée de Honneth a elle-même fortement évolué, notamment en raison de ce qu'il présente parfois comme son abandon de Mead pour Durkheim. Il me semble que j'ai cherché à creuser deux orientations qui étaient au coeur du projet initial. J'ai progressivement pris conscience que l'importance de la thèse du primat de l'expérience et de l'aspect dynamique de l'expérience que j'associais à Hegel (et à l'idée d'"expérience de la conscience") pouvait être mieux thématiquée par le pragmatisme de Dewey et de Mead. Ces auteurs ont fondé les principes d'une phénoménologie de la constitution pratique de l'expérience et ils fournissent un cadre théorique pour poursuivre l'objectif adornien d'une phénoménologie des expériences sociales négatives (pour le poursuivre et le compléter dans la mesure où les conceptions deweyenne et adornienne de l'expérience souffrent d'unilatéralités symétriques). Parallèlement, j'ai continué à voir en la théorie de la reconnaissance un moyen de défendre un type de positionnement marxiste en philosophie politique et un moyen de relancer le programme de la théorie critique des origines. Il me semble important de tenter de maintenir, d'une manière adaptée à la situation épistémologique et politique actuelle, l'opposition de la théorie traditionnelle et de la théorie critique, tant du point de vue de la prise de parti méthodologiquement assumée en faveur des dominés et des exclus, que du point de vue de l'orientation interdisciplinaire, c'est-à-dire notamment d'une suspicion envers toutes les formes d'intégrisme disciplinaire à l'oeuvre en philosophie et en sciences sociales.

Gonçalo Marcelo – *Pourriez-vous nous dire davantage sur la façon dont vous développez vos recherches interdisciplinaires sur la reconnaissance et, d'une façon plus générale, comment la thématique est-elle traitée en France de nos jours?*

Emmanuel Renault – En France comme ailleurs, de lourdes tendances institutionnelles poussent à une spécialisation toujours accrue. Aux dynamiques de spécialisation internes aux différentes sciences humaines depuis leur autonomisation s'ajoutent aujourd'hui les effets de normalisation par la pression de l'évaluation et du classement: il devient socialement de plus en

plus coûteux pour les universitaires de prendre le temps de sortir de la spécialisation associée au thème de leurs études doctorales. S'il fallait rendre compte d'une spécificité française en la matière, il faudrait sans doute dire que les tentatives visant à associer philosophie et sciences humaines y sont plus difficiles qu'ailleurs. En effet, les modes d'institutionnalisation de la philosophie dans l'enseignement secondaire ont conduit à conserver une force totalement anachronique au modèle de la *philosophia perennis*, en même temps que l'hostilité durkheimienne envers la psychologie et la philosophie a été décisive pour l'identité de la sociologie, et est restée déterminante jusque chez Bourdieu et de nombreux sociologues contemporains. Mais il existe également des facteurs favorables. Du côté de la philosophie, on peut mentionner l'existence de la grande tradition de l'épistémologie historique, au sens large, de Comte à Foucault en passant par Duhem, Meyerson, Bachelard et Canguilhem. Même si elle est aujourd'hui largement disqualifiée (et si les héritiers de Canguilhem et de Foucault ont abandonné l'épistémologie pour la philosophie générale ou la philosophie politique), elle continue de fournir une légitimité symbolique aux efforts entrepris pour philosopher avec les savoirs positifs, et plus fondamentalement, elle définit une orientation qui mériterait d'être davantage défendue.¹² Par ailleurs, du côté des sciences sociales, on peut également remarquer que l'école bourdieusienne a permis en France le maintien d'ambitions théoriques fortes, là où ailleurs la sociologie empirique est le plus souvent hégémonique.

Nous sommes quelques uns, dans l'orbite de Honneth notamment, à avoir tenté des interventions à dimension interdisciplinaire inspirées par la théorie critique. Les travaux de Stéphane Haber sur l'aliénation s'appuient tout à la fois sur l'histoire de la psychiatrie, sur la psychologie sociale et sur la sociologie contemporaine, pour évaluer les différents modèles philosophiques de l'aliénation, et pour proposer une reformulation qui soit à la hauteur des enjeux épistémologiques et politiques de l'époque. Les derniers travaux de Jean-Philippe Deranty s'efforcent quant à eux d'explicitier et de reformuler les différents enjeux de la psychodynamique du travail, du point de vue de l'anthropologie philosophique, de la théorie sociale et de la philosophie politique.¹³ Il ne s'agit plus simplement alors de tenter de défendre une proposition philosophique appuyée sur un corpus interdisciplinaire, mais aussi d'intervenir sur le double plan de la philosophie et de la psychodynamique du travail, dans le cadre d'une collaboration étroite, néanmoins distancié, avec Christophe Dejours. Mon propre travail sur la souffrance sociale s'efforce quant à lui de combiner deux types d'orientations interdisciplinaires: l'analyse critique d'un certain nombre de partages disciplinaire et d'orientations théoriques d'une part, la collaboration avec différents chercheurs engagés dans des programmes de recherche portant sur les questions de la dimension sociale de la souffrance, d'autre part. J'ai notamment bénéficié de collaborations (sous la forme de participation à des séminaires ou à des groupes de recherche, ayant donné lieu à publications collectives et à co-publications) avec des sociologues et des psychologues du travail et de l'exclusion, à Paris, Lyon, Francfort et Sydney. J'ai pris ainsi la mesure de la difficulté de mettre en place des formes de travail interdisciplinaire, comme de la diversité et de la fragilité des dispositifs adaptés, mais je reste convaincu qu'un certain nombre de questions politiques et philosophiques fondamentales ne peuvent être traitées théoriquement que de cette manière.

Gonçalo Marcelo – *Honneth parle, à bon droit, d'un possible usage "idéologique" de la reconnaissance et il essaye d'établir plusieurs critères pour distinguer les usages valides des usages idéologiques de la reconnaissance;*¹⁴ pour lui, le critère majeur est celui de la réalisation effective de la reconnaissance promise. Au niveau macro de la société, je ne vois pas comment nous pouvons pourvoir

aux conditions matérielles d'une telle réalisation sans, précisément, une politisation de la reconnaissance et en cela je me sens très proche de vous et de Jean-Philippe Deranty.¹⁵ Il n'en demeure pas moins la question suivante: quelle politisation? En quel sens?

Emmanuel Renault – Dans la *Lutte pour la reconnaissance*, Honneth présentait son entreprise comme une théorie sociale à teneur normative, et il abordait la question de la dimension politique de son projet de façon ambiguë. D'un côté, l'idée de "grammaire normative des conflits sociaux" renvoyait à une tentative de philosopher du point de vue des mouvements sociaux, voire de les justifier philosophiquement d'un point de vue immanent ; elle témoignait ainsi d'un engagement pour une politique d'auto-émancipation et elle abordait la politique *par le bas*, deux éléments caractéristiques de ce qu'on pourrait appeler une politique populaire. Mais d'un autre côté, le souci de fonder la critique sociale sur des principes universels conduisait Honneth à n'attribuer aux trois sphères de reconnaissance que des exigences normatives tout à fait formelles, dont il précisait en conclusion qu'elles pouvaient être intégrées à différents projets politiques. La théorie de la reconnaissance était ainsi présentée comme une théorie politique relativement neutre pouvant être interprétée en différents sens. Il est clair que Honneth se référait implicitement à un modèle socialiste, comme il le précisera dans la controverse avec Nancy Fraser,¹⁶ et il est vrai que l'on peut distinguer des socialismes libéraux, républicains et communautariens, mais il n'en restait pas moins que la relative indétermination revendiquée par cette conclusion contrastait singulièrement avec la promotion des conflits sociaux (même s'il était affirmé que ce serait aux conflits sociaux de trancher). Il est tout indéniable que les critiques adressées au *linguistic turn* habermassien et la promotion des conflits sociaux interdisaient dans son esprit toute restriction de la politique à l'espace public délibératif, mais il n'en restait pas moins qu'il ne tirait pas toutes les conséquences de l'extension du politique qui en résultait.

Dès lors, la question pouvait être posée sous la forme suivante: comment expliciter la politique de la théorie de la reconnaissance? Et plus fondamentalement, quelles sont les définitions de la politique et de la philosophie politique qui sont impliquées par cette théorie? Dans l'article que vous mentionnez, Jean-Philippe Deranty et moi-même avons suggéré que la théorie de la reconnaissance ne devait pas seulement être considérée comme une méthode pour intervenir dans le champ bien balisé de la réflexion philosophique sur les fondements normatifs de la critique sociale, mais aussi et surtout comme une proposition concernant la pratique même de la philosophie politique et sur le sens même du concept de politique. Là où le contenu normatif de l'idée de lutte pour la reconnaissance est associé chez Honneth à l'idéal d'une reconnaissance toujours plus universelle, fondée sur une réconciliation plutôt que sur un simple consensus, nous considérons qu'elle suppose que la politique ne se définit pas seulement par le consensus mais aussi par le conflit (ce qui revient sans doute ici encore à renouer avec les motivations initiales de la théorie de la reconnaissance, telles qu'elles sont formulées par *Kritik der Macht* en 1985).¹⁷ Ce qui en résulte notamment, c'est que la théorie de la reconnaissance ne devrait pas penser sa forme philosophique sur le modèle d'une philosophie politique visant l'accord universel sur les principes de la critique sociale, en réduisant le conflit à un moment dépassé dans la réconciliation, mais qu'elle devrait plutôt adopter le modèle d'une participation aux efforts collectifs des dominés et des exclus pour comprendre le sens de leur expérience sociale et pour lutter contre tout ce qui les condamne à l'injustice et à la domination. Politiser la théorie de la reconnaissance, cela signifie alors proposer, d'une part, qu'elle assume méthodologiquement son rôle de porte-parole des dominés et des exclus structurellement soumis aux différentes formes du déni de reconnaissance (invisibilisation, stigmatisation, dévalorisation), et d'autre part,

qu'elle affronte le problème de la légitimité relative des luttes de reconnaissance qui s'expriment dans un horizon antagoniste et non dans celui d'une visée réconciliatrice. Toutes les luttes de reconnaissance ne sont pas des luttes *pour* la reconnaissance. Or, les luttes *de* reconnaissance qui ne sont pas des luttes *pour* la reconnaissance ne sont pas pour autant dénuées de tout contenu normatif, et la philosophie politique devrait selon nous être attentive au *continuum* de l'agir protestataire au lieu de se concentrer sur les seuls critères de la légitimité.¹⁸

En invitant ainsi à assumer le positionnement politique et les conséquences méthodologiques implicites de la théorie de la reconnaissance, nous ne voulions pas suggérer que les contributions de Honneth ne sortent jamais de l'horizon éthique d'une théorie sociale à teneur normative, ou qu'il se serait condamné lui-même à tort à une réduction de la politique à l'éthique (au sens de la *Sittlichkeit* hégélienne). Dans de nombreux textes, et de différentes manières, Honneth a indéniablement cherché à développer les conséquences de sa théorie pour la critique sociale, comme notamment dans des ouvrages comme *Desintegration*,¹⁹ *La réification*²⁰ ou dans les articles réunis en français sous le titre *La société du mépris*.²¹ On ne peut que louer la détermination et la constance avec laquelle Honneth, depuis *Kritik der Macht*, c'est efforcé de contribuer à ce que nous considérons comme une repolitisation de la philosophie politique, tout en cherchant à sortir un certain nombre de concepts ou de problématiques marxistes du purgatoire.²²

Au même titre que le travail sur la réification, l'approche de la reconnaissance comme idéologie illustre cette démarche. L'une des raisons pour lesquelles la critique du capitalisme contemporain peut tirer profit du paradigme de la reconnaissance tient selon nous au fait que les ressorts de l'exploitation néolibérale concernent très directement la subjectivité des salariés. La face subjective de l'exploitation n'est plus seulement intégrée à la sphère de la consommation, comme dans le capitalisme fordiste, mais également à la sphère de la production, alors qu'elle était censée y être éliminée dans le taylorisme. C'est dans ce contexte que l'on assiste au développement d'un management par la reconnaissance que Honneth a tout à fait raison de considérer comme une "idéologie de la reconnaissance" et dont il souligne à juste titre qu'il doit être critiqué du point de vue d'une conception normative de la reconnaissance.

Gonçalo Marcelo – *Que pensez-vous du dernier livre que Ricœur a écrit, Parcours de la Reconnaissance? Il est, bien sûr, un peu éloigné de la plupart des études bien cernées sur la reconnaissance réciproque auxquelles la plupart des chercheurs de ce domaine se consacrent – son but étant, peut-être, précisément de montrer qu'il y a plus, philosophiquement, dans la thématique de la "reconnaissance" que ce qu'on y trouve d'habitude. Je mesure bien tout ce qui vous sépare de Ricœur: hormis les deux premières études, l'étude sur la reconnaissance mutuelle place Ricœur dans une éthique plutôt que dans une politique de la reconnaissance, tandis que votre but est précisément le contraire. Néanmoins, ne pouvons-nous pas, à votre avis, trouver dans ce livre ou dans l'énorme production antérieure de Ricœur des éléments utiles pour une théorie de la reconnaissance? Je pense notamment à son anthropologie philosophique, insistant sur le caractère à la fois capable et fragile de l'homme, susceptible d'être blessé par le mal et la souffrance mais, par-là même, visant la vie bonne et le développement de ses capacités, aussi bien qu'à son insistance sur le tragique et le conflit. Quelle est votre opinion sur ce sujet?*

Emmanuel Renault – Ce qui me semble constituer l'intérêt principal de *Parcours de la reconnaissance*, c'est évidemment le défi qu'il tente de relever: unifier différentes conceptions de la reconnaissance sans pour autant les réduire artificiellement les unes aux autres. Comme il l'explique dans l'introduction, c'est l'ensemble des significations que la langue française donne au terme de reconnaissance que Ricœur tente de regrouper sous trois conceptions philosophiques: l'identification, la reconnaissance de soi et la reconnaissance mutuelle. La limite

de l'entreprise me semble résider d'une part dans le postulat qu'une telle unité est possible, d'autre part, dans le statut de l'unification.

En langue allemande, l'identification, la reconnaissance de soi et la gratitude sont désignées par d'autres termes qu' "*Anerkennung*" et si la langue anglaise donne des sens plus extensifs à "*recognition*", elle n'y pas fera entrer la gratitude. L'allemand distingue entre "*Wiedererkennung*", "*Anerkennung*", "*Dankbarkeit*", et l'anglais distingue entre "*recognition*", "*acknowledgment*" et "*gratefulness*". L'anglais distingue entre "*recognition*", "*acknowledgment*" et "*gratefulness*", et l'allemand distingue entre "*Wiedererkennung*", "*Anerkennung*", "*Dankbarkeit*." La langue française est l'une des seules à subsumer sous "reconnaissance" des choses aussi différentes que: a) identifier quelque chose ou quelqu'un ("vous ne me reconnaissez pas?"), b) admettre que quelque chose a eu lieu ("reconnaissance d'un génocide"), c) admettre qu'une prétention normative est fondée ("je reconnais que vous avez raison"), d) la gratitude ("je vous suis reconnaissant"), e) les signes qu'un individu donne de la valeur qu'il attribue à un autre individu ("être en quête de reconnaissance"). On peut éprouver une certaine gêne face à une théorie philosophique qui défend implicitement la supériorité philosophique d'une langue particulière, en l'occurrence le français (et les langues latines), en présupposant qu'il est possible de trouver une unité philosophique à un ensemble d'acceptions qu'elle est l'une des seules à subsumer sous un même terme.

Le statut théorique de l'unification me semble lui aussi problématique. En prenant pour guide un dictionnaire alphabétique et analogique comme le Grand Robert, et en donnant une grande importance aux usages actifs et passifs du verbe "reconnaître", Ricœur s'engage dans une démarche qui ne peut pas être justifiée sur le plan phénoménologique, mais qui ne l'est pas non plus, me semble-t-il, du point de vue de l'analyse du langage ordinaire – la démarche postule en effet une unité qu'une attention à la pluralité des jeux de langage pourrait conduire à contester. Le terme de "parcours" désigne une voie moyenne entre la "rhapsodie d'idées" et la "théorie," mais le statut et la nature d'une unification par un parcours restent indéterminés.

Face aux différents usages contemporains du terme de reconnaissance, il me semble personnellement important d'établir des distinctions conceptuelles nettes. Différents débats politiques mettent aujourd'hui le thème de la reconnaissance en jeu. La question de la reconnaissance des génocides ne cesse de se poser, de même que la reconnaissance de la participation de l'État français aux épisodes sombres de l'esclavage et la colonisation. En outre, des luttes sociales sont apparues qui revendiquent de la reconnaissance plutôt que des droits ou des augmentations salariales (celles d'infirmières au début des années 1990, celle de la reconnaissance de la pénibilité du travail aujourd'hui). On parle parfois de "reconnaissance du couple homosexuel" dans le cadre des débats concernant le mariage homosexuel et l'homoparentalité. La question brûlante du "mépris" et les revendications de "respect" qui y sont associées dans les quartiers populaires s'inscrivent manifestement dans une problématique de reconnaissance. Enfin, les luttes pour la défense où la préservation d'identités collectives, de cultures ou de langues minoritaires ou régionales, sont parfois présentées comme des luttes pour la reconnaissance. Il est clair qu'au travers de ces différents sujets de préoccupation collective, le terme de reconnaissance n'est pas toujours pris au même sens. Le fait qu'un même terme permette de désigner autant de problèmes brûlants produit une sorte d'effet de légitimation de son usage. La circulation sociale du signifiant dans différents débat publics incite à penser que la question de la reconnaissance désigne un problème politique digne d'attention. Mais il y a là une source de confusionnisme politique. Dans un tel contexte, le travail philosophique devrait, me

semble-t-il, consister à souligner l'hétérogénéité des problèmes politiques associés au terme "reconnaissance", tout en attirant l'attention sur l'hétérogénéité des modèles philosophiques disponibles. Par exemple, il me semble tout aussi important philosophiquement que politiquement de souligner que l'idée de "politique de reconnaissance" défendue par Taylor dans le cadre d'une défense du multiculturalisme et du droit à la survivance culturelle²³ n'a pas grand-chose à voir avec la manière dont Honneth pense la lutte pour la reconnaissance. Pour élaborer un concept philosophique de la reconnaissance, il me semble nécessaire de privilégier une acception au détriment des autres et d'articuler rigoureusement le contenu logique qui y est associé. Dans le cadre des théories de la reconnaissance qui s'inspirent de Hegel, c'est la problématique de la reconnaissance interindividuelle qui est centrale, et elle est pensée tout à la fois en son contenu cognitif et en son contenu évaluatif, en ses effets sur la conscience de soi et en ses effets sur l'action. Il y a là une conception très précise et néanmoins très riche par les thèmes qu'elle permet d'articuler: thèmes psychologiques, moraux, sociologiques, politiques. Tous ces thèmes sont articulés sous un concept univoque qui a le mérite d'être partageable dans différentes langues.

Pour tous ceux qui s'inscrivent dans cette tradition, l'ouvrage de Ricœur peut sembler décevant. La conception hégélienne n'est abordée que par l'intermédiaire de *La lutte pour la reconnaissance* de Honneth, et les riches développements de la *Phénoménologie de l'esprit* et des *Principes de la philosophie du droit* ne sont pas utilisés. Il peut sembler paradoxal également qu'il soit reproché à Hegel et à Honneth d'avoir articulé trop étroitement la reconnaissance à la lutte. En effet, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la lutte signe toujours l'échec de la reconnaissance, et nombreux sont ceux qui ont reproché à Honneth de défigurer les luttes de reconnaissance en les faisant entrer de force dans l'horizon de la réconciliation.²⁴ Mais il est vrai que de ce point de vue, les conflits d'interprétation sont légion. Pour certains auteurs, comme Judith Butler, le modèle hégélien mettrait à jour la solidarité de la reconnaissance avec la domination et la violence symbolique,²⁵ alors que, pour d'autres, il montrerait comment les demandes de reconnaissance offrent un levier pour décrire et critiquer la domination et la violence symbolique.²⁶

Il n'en reste pas moins qu'une théorie de la reconnaissance comme celle que je défends peut puiser différents éléments chez Ricœur, comme vous le suggérez. Je me contenterai d'en mentionner trois. Le premier est l'anthropologie de l'homme faillible, ou souffrant, et capable. La théorie de la reconnaissance part d'une vulnérabilité fondamentale, d'ordre intersubjectif: le rapport positif à soi constitué intersubjectivement est intersubjectivement vulnérable dans les rapports de reconnaissance. Et elle associe cette vulnérabilité à une capacité d'action: face au déni de la reconnaissance, la lutte reste possible. Mais pour savoir si cette possibilité peut être réalisée, il faut abandonner le plan, théorique, de l'anthropologie philosophique pour celui, empirique, de la psychologie sociale et de la sociologie. J'ai soutenu que le destin du déni de reconnaissance pouvait être d'une double nature, soit la souffrance qui empêche l'action, soit le conflit de reconnaissance, et je me suis vu adressé deux critiques opposées. Selon les uns, j'aurais réduit l'homme à un être souffrant, selon les autres, j'aurais considéré que la lutte est toujours la solution. Peut-être ces critiques contradictoires reposent-elles sur une confusion entre les questions théoriques et les questions empiriques.

Les deux autres éléments concernent le souci d'articuler morale et éthique dans une perspective ouverte par la dimension tragique de l'action, et la valeur normative accordée à la question de l'identité. Ces deux thèmes jouent un rôle dans la manière dont j'ai tenté de développer le modèle de Honneth, et sous ce rapport, la lecture de *Soi-même comme un autre* a

exercé sur moi une influence, difficilement perceptible une fois reformulée dans des problématiques hégéliennes et adorniennes.

Gonçalo Marcelo – *La reconnaissance s’est effectivement érigée en paradigme dans le domaine des sciences sociales, notamment à partir de 2000, comme vous l’avez remarqué. Le risque en est toujours évident: d’outil théorique à portée pratique, une théorie comme celle de la reconnaissance peut toujours passer à une “mode”, lieu de slogans et de mots d’ordre plutôt que de porter en elle un vrai contenu explicatif, normatif et éventuellement transformateur. En ce sens, la réussite d’un paradigme peut aussi signifier son épuisement. Par exemple, en France, la plupart des débats du moment semble s’inspirer d’encore d’un autre paradigme possible: celui du care. Ce qui peut indiquer que l’attention se tourne ailleurs, alors que la théorie de la reconnaissance reste encore en partie à faire. Avez-vous des pistes ou des indications nouvelles pour la façon dont la théorie de la reconnaissance pourrait ou devrait se développer à l’avenir?*

Emmanuel Renault – Comme je l’ai dit tout à l’heure, mon projet n’est pas de donner une extension maximale au modèle de la reconnaissance mais de déterminer son domaine de pertinence et de l’articuler avec des modèles théoriques complémentaires lorsque cela est nécessaire. Je ne me sens donc pas concerné par les risques réels que vous mentionnez. Il est inévitable que le succès d’un modèle théorique s’accompagne d’une pluralité d’usages, et il est normal que ces usages soient plus ou moins originaux et plus ou moins intéressants. Mais je ne crois pas que le modèle perde par ce seul fait sa fécondité. Un exemple politique peut permettre d’illustrer ce problème. Les idées de liberté politique et de démocratie ont été largement galvaudées et parfois utilisées pour justifier l’insupportable depuis deux siècles, les exigences qu’elles portent ne sont pas pour autant périmées.

A mon sens, la diffusion de la référence à la reconnaissance dans la philosophie et les sciences sociales francophones doit être rapportée à une dynamique plus large, et typiquement francophone. Je disais à l’instant que la circulation sociale du signifiant “reconnaissance” et son association à différents sujets de préoccupation collective transforme la question de la reconnaissance en un problème politique digne d’attention. Il y a là sans doute plus qu’un simple effet de mode. Là encore, il me semble que ma démarche, qui refuse d’accepter l’unité de ces préoccupations, me permet de résister à ce qui ressemble bien à un effet de mode. Il convient sans doute de faire une distinction avec ce que l’on peut présenter comme une mode du *care*. Le concept de *care* provient en effet principalement d’un espace académique ou para-académique, celui de la critique féministe de la justice. Il est tout à la fois beaucoup plus univoque que celui de reconnaissance, et il n’appartient pas encore au langage dans lequel se formulent les préoccupations publiques et les revendications politiques. Étant donné le retard pris par la philosophie et les sciences sociales en France s’agissant des études de genre, il n’est pas étonnant que le *care* définisse un programme de recherche puissant.

Quel avenir pour la théorie de la reconnaissance? D’une part, on constate que Honneth poursuit son cheminement philosophique de façon créative. En été, il publiera un ouvrage systématique sans doute aussi important,²⁷ et peut-être plus, que *La Lutte pour la reconnaissance*. L’avenir dira quelles conséquences il aura sur le débat philosophique et s’il suscitera de nouveaux projets de recherche. D’autre part, de nombreuses pistes restent ouvertes dans le domaine de l’ontologie sociale, de la théorie sociale, de la psychologie sociale, de la philosophie sociale et de la philosophie politique. En ce qui concerne les sciences sociales, je crois que la

théorie de la reconnaissance va progressivement cesser d'apparaître comme un paradigme englobant pour être considérée et utilisée comme un outil d'analyse classique.

- ¹ Voir notamment Ch. Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital* (Leiden: Brill, 2002).
- ² Voir notamment R. Rorty, "Quelques usages américains de Hegel," *Philosophie* 99 (2008). A. Honneth, *Les pathologies de la liberté: Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Franck Fischbach (Paris: La Découverte, 2008).
- ³ Sur ce point, voir notamment T. W. Adorno, "Introduction," in T.W. Adorno, K. Popper, *De Vienne à Francfort: La querelle allemande des sciences sociales* (Bruxelles: Complexes, 1979).
- ⁴ J. Bidet, G. Duménil, *Altermarxisme: Un autre marxisme pour un autre monde* (Paris: PUF, 2007).
- ⁵ F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale* (Paris: La Découverte, 2009).
- ⁶ S. Haber, *L'Aliénation: Vie sociale et expérience de la dépossession* Paris: PUF, 2008), et *L'Homme dépossédé: Une tradition critique, de Marx à Honneth* (Paris: CNRS Éditions, 2009).
- ⁷ Je paraphrase ici une citation fameuse de John Dewey: "Philosophy recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of philosophers and becomes a method, cultivated by philosophers, for dealing with the problems of men." Voir *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude* (New York: Holt, 1917), 66.
- ⁸ Pierre Bourdieu, ed., *La misère du monde* (Paris: Seuil, 1993).
- ⁹ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale* (Paris: Fayard, 1995).
- ¹⁰ Christophe Dejours, *Souffrance en France* (Paris: Seuil, 1998).
- ¹¹ Que je défendais dans mon premier livre, *Marx et l'idée de critique* (Paris: PUF, 1995).
- ¹² C'était l'un des mes objectifs dans un ouvrage étudiant la théorie hégélienne de la chimie du point de vue de l'épistémologie historique: *Philosophie chimique. Hegel et la physique dynamiste de son temps* (Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2002).
- ¹³ Voir notamment J.-P. Deranty, "Travail et expérience de la domination dans le néolibéralisme contemporain," *Actuel Marx* 49: "Travail et domination," 2011; "What is Work: Key Concepts of the Psychodynamics of Work," *Thesis Eleven* 98 (1) (August 2009); "Work as a Transcendental Experience," *Critical Horizons* 11 (2), 2010.
- ¹⁴ Voir Honneth "La reconnaissance comme idéologie," in *La société du mépris: Vers une nouvelle Théorie Critique*, ed. Olivier Voirol (Paris: La Découverte, 2006).
- ¹⁵ Voir Jean-Philippe Deranty et Emmanuel Renault, "Politicizing Honneth's ethics of recognition," *Thesis Eleven* 88 (2007): 92-111.
- ¹⁶ Voir Axel Honneth et Nancy Fraser, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (Frankfurt: Suhrkamp, 2003).
- ¹⁷ Voir Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988).
- ¹⁸ D'où mes tentatives pour analyser en termes de reconnaissance des productions politiques spécifiques des quartiers populaires de banlieue, voir "Le discours du respect," in A. Caillé, *La quête de*

reconnaissance: Un nouveau phénomène social total (Paris: La Découverte, 2007); "Violence and Disrespect in the French revolt of November 2005," in C. Browne, J. McGill, *Violence in France and Australia: Disorder in the Post-Colonial Welfare State* (Sydney: Sydney University Press, 2010); ou celles de certaines formes de contre-culture: "Formes de reconnaissance conflictuelle: relations sociales, appropriation de territoire, culture et politique dans un groupe de punks squatters," in J.-P. Payet, A. Battegay, *La reconnaissance à l'épreuve: Explorations socio-anthropologiques* (Lille: Presses universitaires du septentrion, 2008).

- ¹⁹ Axel Honneth, *Desintegration: Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* (Frankfurt: Suhrkamp, 1994).
- ²⁰ Axel Honneth, *La réification: Petit traité de théorie critique*, trad. Stéphane Haber (Paris: Gallimard, 2007).
- ²¹ Axel Honneth, *La société du mépris: Vers une nouvelle Théorie Critique*, ed. Olivier Voirol (Paris, La Découverte, 2006).
- ²² Voir sur ce point, Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy* (Leiden: Brill, 2009)
- ²³ C. Taylor, "La politique de reconnaissance," in *Multiculturalisme: Différence et démocratie* (Paris: Champs Flammarion, 1992).
- ²⁴ Voir par exemple, R. Celikates, "Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im, Kampf um Anerkennung?" ["Non réconcilié. Où réside le conflit dans la lutte pour la reconnaissance?"], in *Socialité et reconnaissance: Grammaires de l'humain*, eds. Georg Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou et David Lauer (Paris: L'Harmattan, 2006).
- ²⁵ J. Butler, *La vie psychique du pouvoir* (Paris: Léo Scheer, 2002).
- ²⁶ F. Fischbach, *Fichte et Hegel: La reconnaissance* (Paris: Presses universitaires de France, 1999), Conclusion.
- ²⁷ Il s'agit de *Das Recht der Freiheit* (Frankfurt: Suhrkamp, 2011).